

Francesco Franco

SPIEGARE E COMPRENDERE.

LA POETICA DEL SIGNIFICATO IN RICŒUR

EXPLAINING AND UNDERSTANDING.

THE POETICS OF MEANING IN RICŒUR

SINTESI. Ricœur teorizza un'ermeneutica che sappia coniugare la storicità, in quanto dimensione ontologica, con il contributo metodologico delle scienze umane. La sua narratologia si propone di mostrare una poetica generalizzata come processo di sviluppo di modelli di comprensione scientifica e metodologica. La proposta pone diversi interrogativi circa il passaggio diretto dal piano ontologico al piano metodologico per l'assenza di un'adeguata riflessione epistemologica, legata al suo finitismo neo-kantiano.

PAROLE CHIAVE: Metafora. Poetica. Ermeneutica. Epistemologia. Ontologia.

ABSTRACT. Ricœur theorizes a hermeneutic able to combine historicity as ontological dimension with the contribute of Human Sciences on a methodological level. His narratology aims to point out a poetics generalized as a process of development of scientific and methodological comprehension models. The proposal poses many questions about the direct passage from a methodological to an ontological level, due to the lack of an appropriate epistemological reflection linked to neo-Kantian finitism.

KEYWORDS: Metaphor. Poetics. Hermeneutics. Epistemology. Ontology.

1. Introduzione

Nel suo processo di sviluppo l'ermeneutica ha guadagnato in Ricœur uno statuto caratterizzato dal ruolo essenziale delle scienze umane. Nella prima fase

del suo pensiero il mito rappresentava propriamente la sutura tra linguaggio ed evento. L'opacità del mito era il segno sia della sua irriducibilità a pura ragione sia della sua peculiare mediazione del mistero ontologico, inattingibile in senso diretto e pieno. Successivamente l'analisi si è spostata dal significato del mito in generale alla sua codificazione nella scrittura. Ricœur ha messo a punto una strumentazione rigorosa per sviluppare metodologicamente la *cosa del testo* e il *mondo dell'opera*, a partire dalla dialettica gadameriana di distanziamento-appartenenza con cui articola i rapporti tra parola-scrittura-evento.

In questo modo il mito trova un contrappunto nell'immaginazione in quanto distanziamento dal reale dove la sua opacità si manifesta linguisticamente nell'effetto euristico innovativo. Così, mediante la dialettica di distanziamento e appartenenza, il rapporto tra linguaggio ed evento si approfondisce in quello tra simbolica e poetica, intendendo per simbolica ogni forma di «intenzionalità seconda»¹ del linguaggio, ivi compresa quella dei simboli mitici i quali, «sono molto più articolati, comportano la dimensione del racconto con dei personaggi, dei luoghi e dei tempi favolosi e raccontano il Principio e la Fine di questa

¹ Ricœur P. (1961), *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique* (I), *Le conflit des interprétations*, p. 285 (tutti i testi di Ricœur sono tradotti da me; ho ricontrollato i testi originali degli altri autori citati).

esperienza di cui i simboli primari sono la confessione»². La poetica rappresenta la messa a distanza di questa realtà mitico-simbolica nella categoria di finzione, attraverso la triade discorso-opera-scrittura: «il linguaggio poetico è quello che per eccellenza opera ciò che Aristotele, riflettendo sulla tragedia, chiamava la *mimesis* della realtà; la tragedia, in effetti, non imita la realtà se non perché la ricrea per mezzo di un *mythos*»³. Il circolo ermeneutico in Ricœur guadagna così un incremento di senso attraverso la relazione tra simbolica e poetica, rispetto alla dialettica di appartenenza e distanziamento. La simbolica dei miti va interpretata mediante una metodologia poetica, capace di esplicitarne la ricchezza senza mai esaurirla in una ricostruzione allegorica che depaupererebbe la tautegoricità dei miti:

«Il simbolo dà da pensare»: questo aforisma che mi affascina dice due cose. Il simbolo dà: io non pongo il significato è lui che dà il significato; ma ciò che dà è «da pensare», di cui pensare. A partire dalla donazione, la posizione: l'aforisma suggerisce allo stesso tempo che tutto è già detto in enigma e nonostante ciò che bisogna sempre iniziare tutto e ricominciare nella dimensione del pensiero⁴.

² *Ibidem.*

³ Ricœur P. (1975), *La fonction herméneutique de la distanciation, Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 115.

⁴ Ricœur P. (1961), *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (I)*, cit., p. 284.

L'incremento dei termini costitutivi del circolo ermeneutico richiede che si sviluppino e chiariscano i rapporti tra simbolica e poetica. La correlazione tra questi due termini non può essere intesa come la cosa del testo (simbolica) chiarita dalla riflessione (poetica). È proprio del pensare ermeneutico riconoscersi come condizionato dai suoi presupposti, da quei *pregiudizi*⁵ di cui è impregnata la sua comprensione del testo. Perciò nessuna riflessione poetica può pretendere di situarsi dentro la cosa del testo per svolgerne i contenuti in modo trasparente.

2. Fenomenologia della simbolica ...

Il suo campo risulta delimitato da due precise linee di confine: «la norma culturale e [...] il semantismo dell'analogia»⁶. I simboli formano un sistema complesso immanente a ogni cultura umana, ma la loro coerenza unitaria è propriamente l'analogicità del loro rivelarsi. Tesi avvalorata dal fatto che questo schema analogico si ritrova già nelle più elementari forme culturali preletterarie, quali il gesto o le azioni della vita quotidiana, che testimoniano un dato

⁵ Su questo punto si veda Gadamer H. G. (1960), *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*; Gadamer H. G. (1963), *Le problème de la conscience historique*.

⁶ Ricœur P. (1982), *Poétique et symbolique*, p. 38.

simbolizzante ultimo e irriducibile delle culture umane. Ma la struttura analogica dei simboli si coglie pienamente solo nella fissazione della parola nella scrittura, in quanto conclude il fermento della tradizione orale che l'ha preceduta:

I simboli di cui stiamo trattando rispondono a questa duplice considerazione: da una parte, il semantismo analogico vi è chiaramente identificabile; dall'altra esso s'incarna in atti linguistici definiti che la scrittura non ha avuto difficoltà a fissare, anche se essi hanno avuto una lunga esistenza orale prima che degli scrivani di professione li iscrivessero su un supporto duraturo e dessero loro un'esistenza testuale⁷.

La scrittura rappresenta il compimento di quel movimento rivelativo mediante il quale le narrazioni mitiche e i simboli primari diventano irriducibili all'allegoria, perché «secondo l'espressione di Schelling nella sua Filosofia della Mitologia, il mito significa ciò di cui parla: è tautegorico e non allegorico»⁸. Senza cadere nell'equivoco opposto di rendere indistruttibile non tanto il movimento analogico del simbolo quanto le sue immagini concrete, come fa la gnosi cadendo «nello pseudo-sapere di una mitologia dogmatica»⁹.

⁷ Ivi, p. 44.

⁸ Ivi, p. 47.

⁹ Ricœur P., *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique* (I), cit., p. 296.

Ma, razionale o mitologica, la dogmaticità del pensiero è data dall'identica pretesa di un sapere assoluto che, per effetto della sua autoposizione, è la morte di ogni simbolica. Se la simbolica si fondasse su un sapere alieno al suo *status* sarebbe votata allo scacco. Non a caso la sua autoposizione, come esperienza del limite su cui si infrange ogni dogmatismo, è data attraverso la simbolica del male: «i simboli del male nei quali leggiamo lo scacco della nostra esistenza, dichiarano contemporaneamente lo scacco di tutti i sistemi di pensiero che vorrebbero disperdere i simboli in un sapere assoluto»¹⁰. La simbolica perciò è rivelativa dell'esistenza, presa com'è, da un lato, nel dinamismo profondo del vissuto e, dall'altro, nell'articolazione linguistica che fa del vissuto una esperienza comunicata, condivisa e trasmessa.

3. ... e metodologia poetica

La poetica risulta perciò subordinata alla simbolica, perché quest'ultima sta dal lato dell'appartenenza che nessuna distanziamento può restituire. Ma la poetica deve restare lo strumento principale dell'ermeneutica dei simboli, in quanto strutturazione del senso. Pertanto, è nell'articolazione di simbolica e

¹⁰ Ricœur P. (1962), *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique* (II), *Le conflit des interprétations*, p. 328.

poetica che emerge il movimento reciproco di comprensione e fondazione. In un pensiero che rifiuta ogni forma di sapere assoluto, «vuole essere il pensiero non senza presupposti, ma entro e con tutti i suoi presupposti. Per esso il primo compito non è iniziare, ma rievocare dal centro della parola»¹¹.

Perciò la poetica, in primo luogo, deve essere in grado di salvaguardare la relazione parola-evento, riconoscendo agli eventi e al loro senso la prospettiva del discorso, differenziandosi in questo dalla poetica strutturale. Richiamando Benveniste¹², la poetica deve partire dalla linguistica della frase, unità di base del discorso: «È la linguistica della frase che supporta la dialettica dell'avvenimento e del significato da cui parte la nostra teoria del testo»¹³, perché «solo [...] il discorso si riferisce alle cose, si applica alla realtà, esprime il mondo»¹⁴.

La poetica si giustifica, all'interno dell'avvenimento di senso del discorso, come descrizione dei simboli. Infatti l'opacità simbolica si colloca oltre il linguaggio ma attraversandolo si costituisce con una razionalità analogica

¹¹ Ricœur P., *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique* (I) cit., p. 283.

¹² Benveniste E. (1966), *Problèmes de linguistique générale*.

¹³ Ricœur P., *La fonction herméneutique da la distanciation*, cit., p. 103.

¹⁴ Ivi, p. 113.

propria, dove un senso primario rimanda a un senso secondario, creando l'innovazione semantica che la poetica descrive: «la metafora è la strategia predisposta dal discorso che permette di individuare il principio dell'innovazione semantica e di spiegarne il dinamismo produttivo»¹⁵, cioè la creatività manifestata dall'ulteriorità che trova il suo pieno significato solo se situata nel contesto della frase, dove può realmente esplicitare tutta la sua carica innovativa: «è la frase intera che metaforizza. Quest'ultima consiste nella *predicazione bizzarra* con cui termini tra loro incompatibili, secondo le classificazioni consuete, sono messi in contatto reciproco e generano un significato inedito»¹⁶. Solo unendo concettualmente metafora e linguistica della frase si può creare un ambito descrittivo adeguato per una poetica dei simboli¹⁷.

Partendo, infatti, dalla definizione aristotelica della metafora come epifora del nome la retorica tradizionale ha sviluppato una tropologia dove la metafora è considerata «una semplice estensione del senso di parole isolate, un modo per

¹⁵ Ricœur P., *Poétique et symbolique*, cit., p. 48.

¹⁶ *Ibidem* (in corsivo nel testo).

¹⁷ Questa poetica è approfondita e articolata in Ricœur P. (1975), *La métaphore vive*.

dare a qualcosa il nome di una cosa estranea [...] in virtù di una somiglianza osservata tra queste due cose»¹⁸.

Teoria che pone la metafora come sostituzione di semplici parole e registra solo lo scarto tra innovazione semantica e significato già codificato. Perciò una teoria della metafora, adeguata al significato della simbolica, sposta il quadro dell'analisi dalla denominazione deviante della parola alla predicazione all'interno della frase, passando attraverso la predicazione eccentrica, l'innovazione semantica per assimilazione predicativa e l'estensione di senso dalle singole parole alla metafora-frase. La parola «resta portatrice dell'effetto di senso metaforico»¹⁹, ma la somiglianza smette di essere un'associazione tra cose immaginate, per lasciare il posto all'attribuzione di ordine logico, legata alla stessa struttura predicativa della frase.

4. La metafora frase

La teoria della metafora-frase garantisce un fondamento alla simbolica nella teoria della poetica ma non esaurisce l'estensione del simbolismo. Spesso i simboli primari sono inseriti in contesti narrativi, i miti, di portata più ampia,

¹⁸ Ricœur P., *Poétique et symbolique*, cit., p. 48.

¹⁹ Ricœur P., *La métaphore vive*, cit., p. 9.

come attestano i già citati simboli del male, inseriti in narrazioni del mito delle origini. A questo livello del simbolismo il piano di comprensione poetica non è più neanche la frase singola ma l'intero racconto, a patto che si colmi lo scarto tra teoria della metafora-frase e racconto proprio in ordine al valore simbolico di entrambi: «queste altre modalità del discorso presentano tuttavia un dinamismo analogo a quello della metafora che consente di estendere la nozione di funzione simbolica al di là dei simboli di tipo metaforico»²⁰. La funzione simbolizzante del racconto si situa nel contesto della categoria di opera:

Innanzitutto, l'opera è una sequenza più lunga della frase, che suscita un nuovo problema di comprensione relativo alla totalità chiusa e definita che costituisce l'opera come tale. In secondo luogo l'opera è sottoposta a una forma di codificazione che si applica alla composizione stessa e che fa del discorso sia un racconto sia un poema sia un saggio etc.; è questa codificazione che è conosciuta sotto il nome di genere letterario. Infine, un'opera riceve una configurazione unica che l'assimila a un individuo e che si chiama stile.²¹

Questa definizione si esplicita attraverso l'analisi dei termini chiave della *Poetica* di Aristotele, tesa a evidenziare un modello di costruzione dell'intreccio (*mythos*) da «estendere a ogni composizione che chiamiamo narrativa»²².

²⁰ Ricœur P., *Poétique et symbolique*, cit. p. 56.

²¹ Ricœur P., *La fonction herméneutique de la distanciation*, cit., p. 107.

²² Ricœur P. (1983), *Temps et récit*, p. 61.

Il cuore dell'argomentazione è rappresentato dalla coppia *mimesis-mythos*, intendendo con *mimesis* la capacità fabulistica dell'intreccio narrativo che corrisponde a un primo momento di comprensione della categoria di opera, quale totalità costitutiva. La capacità di finzione mimetica mostrata dall'intreccio va letta come parallela all'innovazione semantica della metafora. L'intreccio concatena gli avvenimenti narrati alla stessa stregua del modo in cui l'assimilazione predicativa cambia l'insolito in incremento di significato²³.

La configurazione operata mediante l'intreccio narrativo rappresenta il terzo momento del concetto di opera, passando attraverso il secondo momento rappresentato dal genere letterario, punto di riferimento tradizionale in cui si sviluppa la peculiare dialettica di innovazione e sedimentazione di ogni opera.

5. Teoria narrativa ed esegesi biblica

Il processo di sviluppo teorico che abbiamo descritto ha una finalità esplicita dettata dall'interesse peculiare che la Bibbia riveste nell'ermeneutica di Ricœur. Lo sforzo di costruire un modello narratologico con categorie desunte soprattutto dalla semiologia ha il fine deliberato di produrre un'ermeneutica biblica innovativa, un'esegesi del testo che si appropri dei risultati teorici più

²³ Ricœur P., *Poétique et symbolique*, cit., p. 57.

efficaci. Per questo Ricœur instaura un serrato confronto tra metodo storico-critico e semiologia strutturalista, ma in un disegno d'insieme posto sotto il primato dell'ermeneutica. Il metodo storico-critico è insostituibile nell'analisi della storia nei testi, a partire dai generi letterari, ma rischia di vanificare il suo significato nello storicismo²⁴. Per sfuggire a questo rischio Ricœur inserisce la metodica semiologica del racconto, evidenziando come i primi due livelli dell'analisi, legati alle funzioni drammatiche e alle relazioni attanziali dei personaggi, siano implicitamente adottati nella teologia delle tradizioni di Von Rad²⁵. Mentre il terzo livello, propriamente narrativo, nel quale emergono all'interno delle relazioni del testo un narratore e un destinatario, diverge in modo tale da impedire un'esplicitazione di tipo strutturale della teologia delle tradizioni. A questa *impasse* risponde il passaggio all'ermeneutica perché «è una teoria generale del senso in relazione con una teoria generale del testo»²⁶, il cui oggetto è dato dalla nozione di discorso già descritta, riferibile a un mondo reale per un destinatario. Avvenimento che si apprezza meglio sul piano del testo

²⁴ Ricœur P. (1971), *Du conflit à la convergence des méthodes en exégèse biblique, Exégèse et herméneutique*, p. 36.

²⁵ Rad G. von (1957), *Theologie des Alten Testaments*, I.

²⁶ Ricœur P., *Du conflit à la convergence des méthodes en exégèse biblique*, cit., p. 47.

perché nella scrittura il discorso prende le distanze dal locutore a favore dell'autore e la referenza ostensiva è ora mediata dalla lettura, trasponendo così il destinatario nel lettore. Pertanto, è la lettura che esprime ora il rischio dell'interpretazione del testo²⁷.

In questa prospettiva l'ermeneutica restituisce allo strutturalismo il suo significato puramente metodologico, evitando la sua chiusura teorica, senza dimenticare l'imprescindibilità del metodo storico-critico come orizzonte dell'esegesi biblica: «i testi che noi leggiamo non sono in ultima istanza dei testi su altri testi ma su testimonianze che portano su degli avvenimenti»²⁸. D'altro canto, il rapporto testimonianza-evento-testo accomuna l'esegesi storico-critica all'esperienza ermeneutica, in quanto il «rapporto dalla scrittura alla parola e dalla parola all'avvenimento e al suo significato è il nucleo del problema ermeneutico»²⁹.

Il testo è già la sedimentazione di una tradizione da cui si origina l'interpretazione, in quanto «l'interpretazione è un'operazione del testo prima di

²⁷ Ivi, p. 50.

²⁸ Ricœur P. (1971), *Esquisse de conclusion, Exégèse et herméneutique*, cit., p. 291.

²⁹ Ricœur P. (1968), *Préface à R. Bultmann, Le conflit des interprétations*, cit. p. 374.

essere un'interpretazione del lettore»³⁰. Tradizione e interpretazione si concatenano attraverso la lettura, ma a partire dal legame tra testimonianza ed evento, scaturigine della stessa tradizione comunitaria.

6. Un'ermeneutica metodologica

Tuttavia questa metodologia incentrata sulla cosa del testo pone diversi interrogativi. Per Ricœur il problema principale si manifesta nella contrapposizione tra appartenenza ontologica e messa a distanza dell'oggetto operata dalle scienze umane. È lo stesso Gadamer ad aprire la strada verso un tale concetto di distanziamento, grazie all'analisi della coscienza storica e alla fusione degli orizzonti. La coscienza storica «è la coscienza di essere esposti alla storia e alla sua azione in modo che non si può oggettivare tale azione su di noi, perché essa fa parte del fenomeno storico stesso»³¹. Quanto alla fusione degli orizzonti,

questo concetto significa che noi non viviamo né entro orizzonti chiusi, né entro un orizzonte unico. Nella misura in cui la fusione degli orizzonti esclude l'idea di un sapere totale e unico, questo concetto implica la tensione tra proprio ed estraneo, tra prossimo e

³⁰ Ricœur P., *Esquisse de conclusion*, cit., p. 293.

³¹ Ricœur P. (1975), *La tâche de l'herméneutique, Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, cit., p. 98.

lontano; il gioco della differenza è così incluso nella messa in comune³².

In entrambi i casi Ricœur individua un nucleo comune di circolarità tra distanziamento e appartenenza. La coscienza storica è, infatti, consapevolezza di essere immersi in qualcosa che ci appartiene e a cui apparteniamo e, perciò, nostra e insieme altra da noi. Così come la fusione degli orizzonti, proprio in virtù di questa alterità della storia che noi siamo, ci pone in dialogo con il nostro passato, nella sua fissazione mediante la scrittura che comprende metodologicamente «*la cosa del testo*»³³. La distanziamento metodologica «costituisce una nuova specie di distanziamento che si potrebbe dire del reale con se stesso. È la distanziamento che la finzione introduce nel nostro apprendimento della realtà»³⁴.

Finzione che, lungi dall'essere un elemento mistificante e deleterio, rappresenta, invece, la proprietà euristica con la quale il linguaggio si sporge sull'essere. Perciò anche la nostra appartenenza a noi stessi passa attraverso un momento di distanziamento: «Contrariamente alla tradizione del *Cogito* e alla

³² Ivi, p. 100.

³³ *Ibidem* (in corsivo nel testo).

³⁴ Ricœur P., *La fonction herméneutique de la distanciation*, cit., p. 115.

pretesa del soggetto di conoscere se stesso per intuizione immediata, bisogna dire che noi non ci comprendiamo se non attraverso una grande esplorazione dei segni d'umanità deposti nelle opere di cultura»³⁵.

Secondo Ricœur, la dialettica tra distanziamento e appartenenza ha trasformato l'aporia mostrata dall'ambiguità di rapporto tra verità e metodo, che Gadamer aveva denunciato, in circolo ermeneuticamente produttivo. La possibilità di analizzare la cosa del testo, verificandone metodicamente la struttura poetica di finzione, rimanda al suo significato e al suo senso, mostrandola in una luce nuova:

la triade discorso-opera-scrittura non costituisce comunque che il treppiedi che supporta la problematica decisiva, quella del progetto di un mondo che io chiamo il mondo dell'opera e dove io vedo il centro di gravità della questione ermeneutica. Tutta la discussione precedente non servirà che a preparare lo spostamento del problema dal testo verso quello del *mondo* che spalanca³⁶.

Come ha ben rilevato D. C. Hoy, il tentativo ermeneutico strutturalista di Ricœur è inevitabilmente segnato da un'aporia sottostante poiché non può conciliare l'aspetto ontologico del circolo ermeneutico, che condivide con Heidegger e Gadamer, con il principio strutturalista. A suo avviso, Ricœur

³⁵ Ivi, p. 116.

³⁶ Ivi, pp. 102-103 (in corsivo nel testo).

intende in modo piuttosto tradizionale il concetto di appropriazione individuale, rispetto alla teoria dell'applicazione di Gadamer, a causa di un'insufficiente riflessione sul metodo. Partire dalla linearità obiettiva e scienziata dei modelli strutturali, per raggiungere la circolarità ermeneutica, risulta decisamente inaccettabile perché

uno strutturalista che trova mitemi [...] non dovrà perciò essere così ingenuo da pensare che sia stato il testo stesso ad averglieli messi in rilievo e che la propria teoria non abbia influenzato le sue scoperte. Anche le scienze sono forme di interpretazioni [...] l'investigazione letteraria, contrariamente all'immagine di Ricœur, non è un arco bensì un circolo: non può dare per assodato il proprio inizio, poiché è precisamente questo inizio che essa cerca di investigare³⁷.

Questa dimensione non è determinata dall'incapacità dell'ermeneutica di ascendenza heideggeriana di percorrere la dialettica discensiva dall'ontologia alle scienze dello spirito. Si tratta di una critica piuttosto netta della presunta neutralità di una scienza della letteratura che si coniuga con un'idea cripto-psicologista «di appropriazione, che consiste nell'assumere che una realtà comune sotterranea unisca il mondo del testo e quello dell'interprete»³⁸.

³⁷ Hoy D. C. (1978), *The critical circle: Literature, History, and Philosophical Hermeneutics*, pp. 91-92; trad. it., p. 118.

³⁸ Ivi p. 92; trad. it., p. 118.

Hoy ripropone criticamente la soluzione prospettata da Gadamer per il quale anche la contestualizzazione del testo è implicata nel circolo ermeneutico. Richiamandosi anche lui alla coscienza storica degli effetti e alla fusione degli orizzonti, contrariamente a Ricœur, ne riafferma la lettura gadameriana per mettere a distanza la linearità metodologica rispetto alla dimensione circolare delle scienze dello spirito. Solo entro il circolo ermeneutico gli eventi acquistano la loro significatività *storica*.

7. Distinguere per unire: epistemologia e ontologia

C'è dietro la difficoltà messa in luce da Hoy il tema della spiegazione lineare che dovrebbe fungere da esegesi critica rispetto al significato di un'ermeneutica della tradizione. Probabilmente, pur votata al finitismo, la prospettiva di Ricœur mantiene ancora un riflesso del retaggio husserliano della fondazione del sapere. Ricœur a più riprese ha sfiorato kantianamente problematiche epistemologiche rilevanti, come quelle relative alla teoria dei modelli scientifici sviluppata da M. Black e M. Hesse³⁹, sulla linea dei

³⁹ Black M. (1962), *Models and metaphors*, e Hesse M. (1970), *Models and analogies in Science*.

ripensamenti metalogici e metamatematici di Gödel e Tarski⁴⁰. Questa teoria interpreta il modello come una funzione euristica dello sviluppo della conoscenza scientifica per mezzo della quale noi possiamo applicare, per isomorfismo, le proprietà di un certo dominio della conoscenza a un dominio nuovo. Essa trova applicazione in Ricœur nella concezione della storiografia legata al suo incrociarsi con la narratologia: non c'è autentica comprensione storica che non implichi la finzione narrativa, in perfetta sintonia col ruolo euristico della metafora nella teoria dei modelli.

Tuttavia Ricœur non mette mai a tema il problema di una giustificazione epistemologica del modello storiografico: la riflessione narratologica e storiografica è allineata sullo stesso piano delle implicazioni ontologiche dell'ermeneutica e non si colloca su un piano epistemologico che dipende da un'antropologia filosofica. Eppure avrebbe avuto la possibilità di mettere in discussione questa asserzione, sia attraverso le ipotesi metodologiche neokantiane sia attraverso il giudizio di Gadamer, i quali avrebbero potuto

⁴⁰ Cfr. Tarski A., *Verità e dimostrazione*, in Casari E. (1973), *La filosofia della matematica del '900*; Gödel ha dimostrato che l'assiomatica sottesa alla teoria usuale dei numeri è incompleta e che «tale incompletezza è una vera e propria incompletabilità» e che ciò comporta una conseguenza teorica ancora più clamorosa: «l'impossibilità di dimostrare la non-contraddittorietà dei sistemi abbastanza ricchi senza usare strumenti deduttivi non formalizzabili nel sistema stesso». Cfr. Casari E., a cura di (1979), *Dalla logica alla metalogica*, p. 23.

avvicinarlo al falsificazionismo di Popper⁴¹, il più significativo modello fallibilista in ambito epistemologico, di forte derivazione neo-kantiana e non certo neopositivista⁴².

Il presupposto epistemologico di Popper è l'inversione del principio per cui una teoria è più scientifica nella misura in cui riceve più conferme, come sostiene tradizionalmente il razionalismo e il realismo classico, confermato dal neopositivismo. Il metodo empirico, invece, ritiene che bisogna «ammettere nel dominio della scienza empirica anche enunciati (*Sätze, statements*) che non possono essere verificati»⁴³. La differenza non è data da una sorta di irrazionalismo presente nella concezione di Popper ma da una differente valutazione dell'induzione come strumento conoscitivo extra-logico: «secondo me, non esiste nulla di simile all'induzione. È pertanto logicamente inammissibile l'inferenza da enunciati singolari “verificati dall'esperienza”

⁴¹ Popper K. R. (1935), *Logik der Forschung*.

⁴² Popper K. R. (1976), *Unended Quest. An Intellectual Autobiography*, p. 92, dove spiega l'interesse per Kant che motivava la sua critica al neopositivismo.

⁴³ Popper K. R., *Logik der Forschung*, p. 13, trad. it., p. 22 (traduzione rivista).

(qualunque cosa ciò possa significare) a teorie»⁴⁴. Secondo Popper gli enunciati universali

non sono mai deducibili (*ableitbar, derivable*) da enunciati singolari, ma possono venir contraddetti da enunciati singolari. Di conseguenza è possibile, per mezzo di inferenze puramente deduttive (con l'aiuto del *modus tollens* della logica classica), concludere dalla verità di enunciati singolari alla falsità di enunciati universali⁴⁵.

Una prima importante conseguenza che vorremmo sottolineare è l'impossibilità per una teoria di erigersi a unica e irrinunciabile espressione del metodo scientifico: le teorie in quanto creazioni umane sono soggette a smentite e revisioni continue. Le teorie scientifiche sono soggette al logorio storico, determinato dagli stessi sviluppi della ricerca sul campo, come evidenzia anche il dibattito che si è sviluppato nella sua scuola sul problema della storicità delle scienze⁴⁶.

Questa riflessione epistemologica ha sensibilmente avvicinato la concezione della scienza a una visione storicamente situata delle sue ipotesi e ha contribuito a demolirne un'immagine astorica e razionalistica. Non si tratta di

⁴⁴ Ivi, p. 12, trad. it., pp. 21-22 (traduzione rivista).

⁴⁵ Ivi, p. 13, trad. it., p. 23 (traduzione rivista).

⁴⁶ Cfr. Lakatos I., Musgrave A., a cura di (1970), *Criticism and the Growth of Knowledge*; per un'interpretazione critica, Antiseri D. (1980), *Perché la metafisica*.

eliminare la metodicità dei diversi ambiti del sapere ma di controllare il valore di verità cui essi possono criticamente sperare, senza rischiare di cadere in mitologie pseudo-scientifiche, di marca positivista, sul valore della ricerca.

Anche le metodologie più accreditate potrebbero vedere, in un futuro più o meno lontano, rimesse in discussione le loro potenzialità euristiche. Per questo la rettilinea collocazione ricœuriana della narratologia, in diretta continuità con l'ontologia, presta il fianco a una visione che rischia, paradossalmente, di appiattare la storicità. Il rischio è che la cosa del testo finisca per diventare insuperabile nella sua definizione metodologica.

Manca pertanto, per una precisa scelta strategica di Ricœur, qualsiasi approfondimento di un'epistemologia che possa svilupparsi da premesse ontologiche coerenti con una visione kantiana e finitista. Manca l'articolazione dell'antropologia filosofica in un'ontologia capace di cogliere il carattere della conoscenza umana e dei suoi limiti.

Porre la liminarietà del sapere come spazio inviolabile per una riflessione ontologica mostra solo quale ontologia non può essere accettata, ma non rivela affatto la sua mancanza come un dato inconfutabile. Negare il valore dell'ulteriorità ontologica per il rischio del sapere assoluto è tuttavia

Quaderno n. 15 di «AGON» (ISSN 2384-9045)
Supplemento al n. 24 (gennaio-marzo 2020)

un'affermazione che sporge su questo spazio, quanto meno per circoscriverne il
perimetro.

BIBLIOGRAFIA

ANTISERI Dario, (1980) *Perché la metafisica*, Brescia, Queriniana.

BENVENISTE Émile, (1966) *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard.

BLACK Max, (1962) *Models and metaphors*, Ithaca, Cornell University Press.

CASARI Ettore, (1973) *La filosofia della matematica del '900*, Firenze, Sansoni.

CASARI Ettore, a cura di (1979), *Dalla logica alla metalogica*, Firenze, Sansoni.

CHIODI Maurizio, (1990) *Il cammino della libertà. Fenomenologia, ermeneutica ed ontologia della libertà nella ricerca di P. Ricœur*, Brescia, Morcelliana.

FRANCO Francesco, a cura di (1997), P. Ricœur, *Testimonianza, Parola e Rivelazione*, Roma, Dehoniane.

GADAMER Hans Georg (1960), *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tubinga, Mohr.

GADAMER Hans Georg (1963), *Le problème de la conscience historique*, Louvain, Publications universitaires de Louvain.

HESSE Mary (1970²), *Models and analogies in Science*, University of Notre Dame Press.

HOY David Couzens (1978), *The critical circle: Literature, History, and Philosophical Hermeneutics*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, *Il circolo ermeneutico: letteratura, storia ed ermeneutica filosofica*, trad. it. D'Agostini F. (1990), Bologna, Il Mulino.

LAKATOS Imre - MUSGRAVE Alan (eds.) (1970), *Criticism and the Growth of Knowledge*, (1965), Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science, London, Cambridge University Press.

Quaderno n. 15 di «AGON» (ISSN 2384-9045)
Supplemento al n. 24 (gennaio-marzo 2020)

POPPER Karl Raimund (1935), *Logik der Forschung*, Wien, Springer-Verlag;
Idem (1959) *The Logic of Scientific Discovery*, London, *La logica della scoperta scientifica*, trad. it. Trinchero M. (1970), Torino, Einaudi.

POPPER Karl Raimund (1976), *Unended Quest. An Intellectual Autobiography*, London, Fontana/Collins.

RAD Gerhard von (1957), *Theologie des Alten Testaments, Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels*, Band 1, München, Kaiser Verlag, (1967), *Die Theologie der prophetischen Überlieferung Israels*, Band 2, München.

RICŒUR Paul (1949), *Philosophie de la volonté*, Tome 1, *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier-Montaigne.

RICŒUR Paul (1960), *Philosophie de la volonté*, Tome 2, *Finitude et culpabilité, L'homme faillible*, vol. I, *La symbolique du mal*, vol. II, Paris, Aubier-Montaigne.

RICŒUR Paul (1965), *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Ed. Du Seuil.

RICŒUR Paul (1969), *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil.

RICŒUR Paul, *Du conflit a la convergence des méthodes en exégèse biblique*, AA.VV. *Exégèse et herméneutique*, (1971) (conferenza introduttiva), pp. 35-52, Paris, Seuil.

RICŒUR Paul, *Esquisse de conclusion, Exégèse et herméneutique*, cit., pp. 285-295.

RICŒUR Paul, *Contribut d'une réflexion sur le langage a une théologie de la parole, Exégèse et herméneutique*, cit., pp. 301-318.

RICŒUR Paul (1975), *La Métaphore vive*, Paris, Seuil.

RICŒUR Paul (1982), *Poétique et symbolique*, in AA VV, *Initiation à la pratique de la théologie*, Paris, Ed. du Cerf.

RICŒUR Paul (1983), *Temps et récit*, vol. I, Paris, Seuil; (1984) vol. II, *La configuration dans le récit de fiction*; (1985) vol. III, *Le temps raconté*.

Quaderno n. 15 di «AGON» (ISSN 2384-9045)
Supplemento al n. 24 (gennaio-marzo 2020)

RICŒUR Paul (1986), *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil.

RICŒUR Paul (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.

RICŒUR Paul (1994), *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil.

RICŒUR Paul (2010), *Écrits et conférences 2*, Paris, Seuil.